

Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico

JOSÉ MANUEL SERRANO RAMÍREZ
Universidad de Málaga

Unamuno y Kierkegaard condicionan la validez última del quehacer filosófico a la certidumbre acerca del destino personal del hombre. Y, además, sostienen que no hay valores filosóficos ni principios éticos que puedan prescindir u obviar este problema radical. Pero más hondamente aún si cabe que el pensamiento de Kierkegaard, la filosofía del sentimiento trágico hace del misterio de nuestro destino último una obsesión dramática.

En carta fechada el día 24 de noviembre de 1903, Unamuno escribe a su amigo Múgica: «...ese pavoroso problema de tras la tumba, es mi continua obsesión. Ahora me defiende de ella vertiéndome en la acción, desparramando espíritu, sembrando semilla de eternidad»¹. Estas palabras desgarradoras tiene continuación apenas un mes después². Y seis años más tarde, vuelve a confesar al amigo su visión desoladora del problema: «...no logro aquietar este continuo tormento, esta perpetua preocupación de qué ha de ser de nosotros después de la muerte»³, reitera el agonista vasco. Le absorbe de tal manera el problema del destino personal, y tan convencido está de su importancia, que no duda en «embestir», según su propia expresión, contra todos aquellos filósofos que de una manera u otra no muestran especial interés por este tema cardinal de la filosofía de la religión.

En efecto, a lo largo de su obra, Unamuno trata de hallar razones fundadas que expliquen las causas de esa, a su juicio, aparente impasibilidad que parecen mostrar frente al problema del más allá quienes, como él, son hombres de carne y hueso, por encima de cualquier otra condición intelectual, sentimiento religioso, o posición ideológica. En 1914 escribe, refiriéndose a esta *honda inquietud única*, lo siguiente:

1. Unamuno-Múgica, *Cartas inéditas...*, 1972, p. 289.

2. En carta remitida a Múgica (26-XII-1903), Unamuno se hace eco del libro de Myers, F.W.H., *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, cuya lectura le sirve para volver de nuevo sobre el problema radical: «El libro de Myers vuelve a sumirme en ultratumba». Y añade: «Precisamente trabajo ahora en una obra uno de cuyos pensamientos cardinales (...) es que la fe en la persistencia individual indefinida y en la vida de allende la tumba es la base más firme de la unidad social...» (*Ibid.*, p. 293).

3. *Ibid.*, p. 315. «Cada vez me interesan más estas materias y menos la filología», confiesa (*ibid.*).

...cuando le oigo decir a alguien que no le preocupa lo que haya de ser de él después de su muerte, y que se contenta con esta vida, de la que procura sacar mayor partido posible (...) recelo siempre que se trata de un hipócrita, de uno que pretende hacer de la necesidad virtud y que oculta, por parecer espíritu fuerte, sus más íntimas inquietudes. Y si no es así, si real y efectivamente no le preocupa ese problema, el problema, el único verdadero problema, y se está tan tranquilo aun convencido de que su conciencia individual volverá a la absoluta inconciencia de que brotó, entonces peor que peor (...). Y un hombre que se resigna tranquilamente y sin protesta interior alguna a eso de desaparecer del todo, créamelo, es un anormal en cuanto al sentimiento. Y es muy difícil que a esta anormalidad no acompañen la de la voluntad y la de la inteligencia⁴.

Sus principales ensayos recogen por tanto una serie de reflexiones, todas ellas concurrentes, dirigidas a entender y explicar las causas por las que muchos pensadores evitan tratar este tema cardinal. A grandes trazos, el discurso unamuniano sobre la ya mencionada imperturbabilidad espiritual, o aparente indiferencia cordial, de quienes eluden, a su juicio de manera más ficticia que real, el problema radical de la incertidumbre religiosa, oscila generalmente entre la descalificación y el exabrupto: «*parásitos espirituales*» los llama. En mayor o menor medida, la línea argumental de su actitud crítica discurre por los derroteros siguientes:

...hay parásitos sociales (...), que recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral, niegan que la creencia en Dios y en otra vida sean necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportables, porque la sociedad les ha preparado ya los juegos espirituales de que viven. Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer de manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que *vive vida de parásito espiritual*⁵.

Para Unamuno, el culto a la vida, a la *joie de vivre*, representa un eufemismo huero e hipócrita bajo el que subyace la aprensión intelectual, cuando no el desasosiego espiritual, a encerrarse a solas con el problema cordial y moral que conlleva el *hecho* inevitable de nuestro *acabamiento existencial*. Pues se pregunta:

¿Qué es ese arregosto de vivir la *joie de vivre*, de que ahora nos hablan? El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, la que más suele empujar el ansia de la muerte⁶.

4. «*La honda inquietud única*», ensayo publicado en *La Nación* de Buenos Aires, el día 2 de marzo de 1914, y recogido en: *Meditaciones y otros escritos* (1898-1936), VII, 1167-68.

5. *Del sentimiento...*, VII, 125. La misma idea la encontramos en «Un caso de soberanía popular» (ensayo publicado en *La Prensa*, Buenos Aires, 1 de enero de 1905, y recogido en: *De mi vida* (1887-1924), VIII, 222), si bien la imagen del «parásito espiritual», que ilustra adecuadamente el pensamiento de Unamuno en este punto, es reemplazada aquí por esta otra de «oculto manadero», similar a aquella otra imagen del «río soterráneo» que aparece más tarde en *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, 265. Cfr. asimismo «El resorte moral», ensayo publicado en *La Nación* de Buenos Aires (1906), y recogido en: *Mi religión y otros ensayos* (1907-1909), III, 282.

6. *Ibid.*, p. 135. «De una manera o de otra, en mayor o menor medida —señala Malvido Miguel—, la gran cuestión de la mortalidad o la inmortalidad de nuestra conciencia es para Unamuno una realidad convivida a escala universal (...) Y es que el problema del hombre Unamuno es el problema de todos los hombres» (Malvido Miguel, Eduardo, *Unamuno a la busca de la inmorta-*

Del sentimiento trágico de la vida, a nuestro juicio lo más entrañable y personal escrito por Unamuno, junto con *Vida de Don Quijote y Sancho*, *La agonía del cristianismo*, *Niebla* y *El Cristo de Velázquez*, se mueve en un paisaje existencial fragmentado e incierto, paradójico y conflictivo, alumbrado, no obstante, pese a sus muchas y amenazadoras sombras, por la esperanza en el cumplimiento de la promesa. La palabra es: *resurrección*. Todas estas obras, profundamente filosóficas y trágicas (religiosas, por tanto), convergen en un punto común, cual es la honda preocupación por el destino final de nuestra conciencia íntima, personal: *sed y hambre de inmortalidad*. Pero devolvamos la palabra a Unamuno:

Es, pues, la religión una *economía trascendente, o si se quiere metafísica* (...) (Y) la filosofía también *ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella*. Y un ensayo de esta filosofía, *con sus inevitables contradicciones y antinomias íntimas*, es lo que he pretendido en estos ensayos⁷.

Este es también el objeto fundamental que nos induce a prestar atención a la postura de los filósofos. De manera preferente a aquellos que de alguna manera entran en conflicto cordial con las inquietudes y sentimiento más entrañables del hombre-Unamuno. A esta relación polémica dedica el agonista vasco los dos primeros capítulos de su obra más vivamente existencial, amén de numerosos ensayos y artículos. Haciéndonos eco nuevamente de las palabras de Unamuno —«*quedémonos (...) en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal (...) es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres*»⁸— centremos nuestra atención en tres filósofos, en tres hombres, con quienes Unamuno mantuvo, a propósito de la muerte personal, una singular y entrañable beligerancia: Descartes, Spinoza y Kant.

1. UNAMUNO FRENTE A DESCARTES: EL ESCEPTICISMO SATISFECHO DE LA RAZÓN

Sólo el pensamiento puede llevarnos a la evidencia de la verdad, nos dice Descartes. Mas sólo la duda implícita en el método, piedra angular del sujeto epistémico, para el filósofo francés, procura la validez necesaria en la labor intelectual de deducir el conocimiento irrefutable de la realidad y definir la naturaleza apodíctica de la verdad, a saber: su *definición y clasificación*. El método de la Ciencia es el modelo a seguir. En este

lidad, Salamanca, Eds. San Pío X, 1977, p. 25). Asimismo Pérez-Lucas, María Dolores, *Un agónico español*, Madrid, M & M, 1977, pp. 127-42.

7. *Ibid.*, p. 296. El subrayado es nuestro.

8. *Ibid.*, p. 132. El subrayado es nuestro. Lo que Fernando Savater llama «autoafirmación humana de lo humano» (*Ética como amor propio*, Barcelona, Ed. Mondadori, 1989, pp. 25-26) constituye, sin duda alguna, el fundamento central que sustenta e impulsa el sentimiento religioso del hombre y los valores éticos de su razón práctica, esto es: «Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plenaria, más rica en posibilidades, más armónica y completa: ser contra la debilidad, la discordia paralizante, la impotencia y la muerte...» (*ibid.*, p. 20). Y añade: «... sólo la individualidad (...) puede confrontarse a la universalidad de lo humano» (*ibid.*, p. 24). Acertadas palabras.

sentido, manifiesta Descartes, el sujeto epistémico en nada debe *pensar* más que «en desarrollar la luz natural de la razón»⁹, pues —añade— «aquellos que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto a propósito del cual no puedan obtener una certeza igual a las demostraciones de la (...) Geometría»¹⁰. Únicamente ésta puede mostrarnos la excelencia del método, concluye.

No obstante, su escepticismo intelectual, cimentado en la duda metódica respecto a todo cuanto es y existe, le obliga a recabar la Ciencia en «el gran libro del mundo». Mas la complejidad, incoherencias y paradojas de éste le llevan a buscar refugio en la plácida intimidad de la razón satisfecha. Tal es, en apresurada síntesis, el perfil de la autobiografía intelectual que recoge la primera parte del *Discours de la Méthode* (Leyden, 1636). Pensar y deducir, como soportes conceptuales de la *claridad* y *distinción* del método, constituyen, pues, el marco epistémico en que se desarrolla la aporía del cartesianismo. Recordemos, por de pronto, cómo la tercera meditación cartesiana parece avalar el principio general según el cual *la claridad y distinción son criterios irrefutables de verdad apodíctica*¹¹.

Pues bien, cuando Unamuno dice querer creer no tanto en la *validez-matemática* del método cartesiano cuanto en la *universalidad-necesaria* de su argumento epistemológico vertebral, a saber: aquel en que se funda la primera deducción innegable, cierta y evidente, que de sí adquiere el sujeto pensante (y de cuya certeza y verdad no cabe dudar): *cogito ergo sum*, se niega a admitir que el pensamiento *puro* sea el fundamento rector que canaliza y dirige la vida toda del hombre; el único, tal como mantiene Descartes. No sólo merece su rechazo, generalmente acompañado de una crítica virulenta y agria, sino que, además, se decanta con indisimulada vehemencia por el carácter previo de la *acción* sobre la *cogitación* y, más concretamente, del *sum* sobre el *cogito*¹².

9. *Regulae*, I.

10. *Ibid.*, II.

11. Una objeción, no obstante: ¿acaso muchas de las cosas que en principios tenemos por manifiestamente ciertas de la realidad no han resultado después ser inciertas o, cuando menos, dudosas? En esta situación, el *cogito* sigue siendo la única certidumbre irrefutable —la única «evidencia apodíctica», según la feliz expresión acuñada por Edmond Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (prim. med.)—. Sin embargo, se pregunta Descartes, ¿cómo trascender la experiencia indubitable del *cogito*? ¿Cómo llegar, además, a otras certidumbres tales que permitan al yo epistémico escapar de tan inquietante *solipsismo*? Y, por último, ¿qué hacer con la hipótesis del Dios todopoderoso y a la vez genio maligno? Por de pronto, si tal hipótesis pudiera ser excluida —v. g.: un Dios todopoderoso en modo alguno podría tener entre sus atributos el de maligno—, los *principios* y *deducciones* que dan contenido a la Matemática, explica Descartes, quedarían de inmediato a expensas de la *confusión* abierta por la *incertidumbre de la duda*. De manera que, agrega, podríamos tener una idea cierta de ellos obviamente tan *clara* y *distinta* como la del *cogito*; es decir: la más absoluta de las certezas. Cfr. la excelente y esmerada edición crítica de la *Maditationis de Prima Philosophia*, de Vidal Peña, preñada de observaciones ciertamente brillantes y de una agudeza y lucidez francamente encomiables, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.

12. En efecto, al rechazar Unamuno el argumento central de la teoría cartesiana del conocimiento en favor de la primera verdad indubitable que de sí tiene el sujeto pensante: *cogito ergo sum*, se niega a aceptar que el pensamiento puro sea el estadio previo a la existencia, tal como sostiene Descartes en el Discurso. Por el contrario, se decanta claramente por el carácter primigenio del *sum* sobre el *cogito*: *sum ergo cogito*.

Al sentir del pensador vasco, el supuesto teórico sobre el que se fundamenta el excesivo geometrismo de Descartes —el *cogito*, de manera singular—, mutila errónea e injustamente la compleja realidad del universo interior humano, donde, por cierto, cree se incluye el *acto* mismo de pensar. De ahí su crítica a los postulados asaz racionalistas que se infieren del *intelectualismo* cartesiano. Y de ahí también su disociación de los términos *racionalismo* y *vitalismo*: «Los racionalistas —manifiesta— buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona»¹³.

Unamuno y Kierkegaard coinciden en denunciar el perfil, abstracto en exceso, del pensamiento racionalista. Éste, advierten, deja al hombre inerte frente al *enigma de la ultimidad*. O dicho de otro modo; ignora la cuestión antropológica que más ocupa y preocupa al corazón, a saber: el sentimiento profundo en que todo hombre fundamenta, según el agonista vasco, no sólo la fe viva en el misterio de la trascendencia, sino también la esperanza en la resurrección. Sea como fuere, lo cierto es que «la-lógica», tal como la entiende el pensador español, aparta al filósofo del núcleo entrañable de su existencia; al pensador del hombre y, en definitiva, a la razón del sentimiento. En consecuencia, confiesa Unamuno en clara actitud de autocrítica:

...no se trata de lógica, se trata de primeros principios. Y los primeros principios no vienen por la lógica. No es la lógica la que nos da las intuiciones sobre las que opera (...) Y he aquí como yo, que huía de todo intelectualismo, volveré a caer en él. Maté mi fe por querer racionalizarla, justo es que ahora vivifique con ella mis adquisiciones filosóficas, y emplee en esta labor mi tiempo¹⁴.

No obstante, se pregunta nuestro «perpetuo agonista»¹⁵ si bajo el *fino y ordenado* intelectualista francés no se resiste y rebela el verdadero hombre-Descartes, hondamente preocupado por el destino final de su conciencia, y vivamente interesado por los graves problemas que afectan a toda existencia individual. La verdad, sin embargo, es que no resulta tarea fácil percibir, o intuir al menos, la más importante de las cuestiones en el seno de una filosofía formulada *clara y distintamente*. Mas a pesar de todo, Unamuno cree descubrir en lo más recóndito de ella el íntimo y desesperado anhelo del hombre por eternizarse. Sentimiento este que, instalado en el abismo de la conciencia, pugna por aflorar a la superficie, y que, en cualquier caso, actúa como resorte. Incluso intuye que todo el esfuerzo filosófico puesto en juego por Descartes se ve sutilmente activado por este sentimiento humano soterrado en las entrañas de su conciencia. De ahí su convencimiento de que el hombre-Descartes, no el filósofo del método, se sienta humanamente afectado, como cualquier hombre, por el dilema agónico que arrastra la pregunta: *¿soy yo un ser mortal?*

Con un talante digno de Pascal, Unamuno se pregunta, también: ¿Puede la razón demostrar al hombre-Descartes la certeza absoluta de su fin inexorable, persuadirle de

13. *Del sentimiento...*, VII, 168.

14. *Diario...*, VIII, 829.

15. Unamuno, escribe Lain Entralgo, es «...un perpetuo agonista y agonizante en torno al problema de su propia inmortalidad» (o. c., p. 64). En carta a Gayarre, confiesa en alusión al dilema más acuciante de su persona: «Hay que encontrar un motivo de vivir, porque la vida no puede ser para nosotros fin en sí» (carta de 27 de diciembre de 1900, en: *Cartas inéditas...*, 1972, p. 273).

que es la nada, no la "sobrevida", la suerte que el destino deparará a su conciencia personal abismada en la soledad entrañable de sí misma? O, por el contrario, ¿puede la fe por sí sola darle al filósofo Descartes la certidumbre incuestionable de lo contrario? Para Unamuno, el resultado no ofrece lugar a dudas: el hombre-Descartes, el que siente, ama y sufre, tiene necesidad de interrogarse acerca de la validez o inutilidad de estas proposiciones, aun sabiendo que ni una ni otra son convincentes por sí solas. La congoja espiritual de tal evidencia le oprime. ¿Por qué?, se pregunta el filósofo español:

...porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podemos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida¹⁶.

En consecuencia, ni la razón por la razón puede fundamentar a los ojos de Descartes la certeza absoluta de su destino trascendente, ni puede la fe por sí sola persuadirle de su evidencia —de la misma forma que, advierte Unamuno: «ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo»¹⁷—. No en vano, añade, la «verdad lógica» de la razón y la «verdad cardíaca» de la vida están siempre a la greña. La paz entre ambas es imposible; tampoco es deseable, a su juicio.

Esta y no otra es la condición primera de la vida del hombre —«un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar»¹⁸, a pesar incluso de que «suelen descuidar buscarle el punto de partida práctico y real, el propósito»¹⁹—; y también lo es del hombre-Descartes. De ella no puede escapar, ni quizá quiera realmente hacerlo. Por tanto, concluye el pensador vasco, la lucha que sostuvo el «resignado» Descartes perseguía lo mismo que todo hombre: justificar, no conceptual sino sentimentalmente, el cielo..., ganarlo, o, mejor dicho, merecerlo²⁰.

En realidad, reflexiona don Miguel, ¿qué se esconde tras el *cogito* de Descartes, el *conato* de Spinoza y el *imperativo categórico* de Kant, sino la secreta e íntima esperanza cordial de no morir nunca, sabiendo como saben Kant, Spinoza y Descartes, y sintiendo como sienten que *la muerte es la aniquilación de la conciencia personal*?²¹ En cuanto al principio angular de la filosofía cartesiana: *cogito ergo sum* —ese «absurdo (...) yo de Descartes»—, no constituye, a juicio del filósofo español, el verdadero sentimiento del pensador francés. Ese *pienso, luego existo* no pude querer decir sino *pienso, luego soy pensante*, añade Unamuno. Y como ese *ser es conocimiento* antes que existencia, *existo siempre que pienso*. Mas el existir, advierte, es previo al conocer: «La verdad concreta y real —escribe—, no metódica e ideal, es *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar»²². Es más, añade: «*Homo, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. El individuo es el fin del Universo»²³. Por consiguiente, y puesto que el exis-

16. *Del sentimiento...*, VII, 129. El subrayado es nuestro.

17. *Ibid.*, p. 171.

18. *Ibid.*, p. 126.

19. *Ibid.*

20. Cfr. *ibid.*, pp. 130-31.

21. Cfr. *ibid.*, p. 126.

22. *Ibid.*, p. 292.

23. *Ibid.*

tir es previo al conocer, *pienso-porque-siento-que-lo-hago*, y *porque-quiero-quererlo, deseo-y-necesito-sentirme-imperecedero*. La conclusión unamuniana no se hace esperar:

...el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?²⁴

No critica Unamuno, sin embargo, el hecho de que Descartes construyera todo el edificio teórico de la *duda metódica* sobre verdades *claras y distintas*, a pesar de que sea la del filósofo francés «una duda cómica, una duda puramente teórica, provisoria; es decir, la duda de uno que hace como que duda sin dudar»²⁵. No, lo que le reprocha es que él, el filósofo-Descartes, margine al hombre-Descartes, francamente preocupado por la muerte, afirme lo que afirme la racionalidad *more geometrica* de su discurso. El hombre, por encima y por debajo del filósofo, no puede despreocuparse del hecho terrible de la muerte personal, de la suya, y resignarse a vivir en el escepticismo estéril de su *santuario intelectual*. A fin de cuentas, puntualiza:

Lo malo del discurso del método, de Descartes, no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción. Pero el hombre real, volvió y se le metió en la filosofía²⁶.

Además, puntualiza:

La verdad es *sum, ergo cogito*, soy, luego pienso, aunque no todo lo que es, piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere?²⁷

Por tanto, concluye:

¿No pudo decir el hombre de la estufa: 'siento, luego soy'; o 'quiero, luego soy'? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?²⁸

En resumen, para la filosofía del sentimiento trágico, arguye Unamuno, el supuesto teórico sobre el que se construye el a su parecer excesivo *racionalismo* de Descartes, sojuzga tanto como mutila la rica complejidad del universo personal del hombre. De ahí su exaltada crítica a los supuestos fines filosóficos que necesariamente cabe deducir del *intelectualismo* cartesiano. Y de ahí igualmente la contraposición que con reiterada in-

24. *Ibid.*, p. 130.

25. *Ibid.*, p. 176.

26. *Ibid.*, p. 129.

27. *Ibid.*, p. 130.

28. *Ibid.*

sistencia hace de los términos *racionalismo* y *vitalismo*, como ya hemos apuntado. Aquéllos son espíritus serenos aletargados por el conformismo de la satisfacción y la estoica frialdad del escepticismo; éstos, en cambio, son almas insaciables alimentadas por el desasosiego de la incertidumbre y el fuego de la pasión: «...me río —afirma— al ver que me tratan de intelectual o de sabio, a mí que nunca he sido sino un alma encendida por la pasión»²⁹.

He aquí *grosso modo* el perfil polémico del diálogo que enfrentan al yo cordial de Unamuno y al sujeto epistémico de Descartes; el desacuerdo radical que mantienen entre sí la insatisfacción espiritual en que obra el sentimiento trágico que brota del hombre de la desesperación y de la incertidumbre, por un lado, y la satisfacción existencial en que se recrea la racionalidad escéptica que fluye del filósofo de la serenidad y la duda metódica, por el otro. ¡No!, grita Unamuno, no es la idea clara y distinta la que me define y señala el camino seguro de mi inexorable finitud, sino el corazón desorientado y solo el que me abre y muestra el horizonte incierto de mi anhelada infinitud. ¡No!, no es la definición tampoco sino el sentimiento el que me empuja a transgredir los límites y exigir, frente al mundo y contra todos si es necesario, la libertad y la autonomía absolutas de mi conciencia personal: ¡la inmortalidad! Otra cosa, ni la quiero ni me sirve. ¡O todo o nada!, tal es el grito de guerra de Unamuno.

En definitiva, bajo la mirada geométrica y fría del filósofo del *Discurso* y de las *Meditaciones*, concluye Unamuno, se esconde, enmascarado por el arte del filósofo-actor, el deseo solapado pero vivo del hombre, que le susurra la exigencia y necesidad cordiales de ser y existir siempre.

Y no es este un problema sino el problema capital que acaba estallando en las manos del filósofo racionalista: en el corazón del hombre. En efecto, el corazón reclama su parte; la razón, exige la suya. La guerra civil entre el hombre cordial y el filósofo racional ha comenzado, y es éste, no aquél, el que querrá pero no podrá ya evitarla. La sospecha unamuniana se ve confirmada: a Descartes le interesa sobremanera su trascendencia personal. Mas, una vez hallada el alma del verdadero hombre-Descartes, vayamos a la búsqueda del «triste judío de Amsterdam», dice Unamuno. Spinoza nos espera.

2. UNAMUNO FRENTE A SPINOZA: LA FALTA DE FE EN LA PERVIVENCIA PERSONAL

El pensamiento de Spinoza no permanece indiferente ante el eco producido por la revolución epistemológica del *Discours*. Sus primeras obras (*De intellectus emendatione* y *Principia philosophiae cartesianae*), que tienen la virtualidad de anticipar algunos principios gnoseológicos, metafísicos y antropológicos fundamentales de su teoría del conocimiento, y de perfilar igualmente las líneas maestras de su teoría ética, reflejan con exactitud la influencia ejercida por el magisterio cartesiano. En ellas, Spinoza no sólo acepta las grandes formulaciones teóricas enunciadas en su día por Descartes, sino que,

29. Unamuno-Zulueta, *Cartas*; carta n° 49 (3-V-1906), p. 152. Ahondando en la desesperación resignada de aquellos espíritus que hacen de la acción cordial, no de la inteligencia racional, su más íntimo resorte vital, agrega: «Aquellos, aquellos eran hombres, ardientes y secos, henchidos de poesía, mirando siempre a la patria, la única, la verdadera, a la eterna, a la que no hemos visto» (*ibid.*)..., aquellos, en fin, que se consumen en el anhelo de la otra vida.

además, al admitir igualmente la primacía del *cogito* como piedra angular del sistema cartesiano, se reafirma en lo dicho por el filósofo de la duda metódica, a saber: el *método matemático* es el instrumento irrenunciable de toda ciencia verdadera, dado que de nada podemos tener certeza apodíctica mientras no pensamos que existimos. Es la *Ethica*, sin embargo, el marco escogido por Spinoza para *demostrar* de manera rigurosa y sistemática los grandes temas ya esbozados en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Auténtica *Opera prima* del filósofo sefardí, la *Ethica* refleja una honda preocupación por difundir un mensaje ético con la mayor persuasión *científica* posible³⁰.

2.1. Meditación de vida y no de muerte

Que la filosofía moral de Spinoza se propone persuadirnos de la bondad de una *reflexión ética de vida y no de muerte* está claro. Ahora bien, resulta tarea harto difícil subrayar, en el marco prolijo de las diferentes tradiciones filosóficas, una filosofía moral en la que, en mayor o menor grado, *el problema escatológico* no juegue un papel eminente; especialmente en lo referente a la *meditatio mortis*, idea esta muy debatida también por los filósofos morales del estoicismo³¹.

Junto a este planteamiento común de las éticas tradicionales, destaca la ecuanimidad de la palabra spinoziana: «*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida*»³². En su decidido afán de obrar, vivir y perseverar en su ser, el hombre se sabe determinado por la razón a lograr su propio fin. De ahí que en nada piense menos que en la muerte. Bien al contrario, su sabiduría se conforma en permanente meditación de vida. Estamos, claro es, ante el desarrollo práctico de la famosa y no menos hermosa proposición sexta de la III Parte de su *Ethica*, aquella que define el objeto del *conatus* spinoziano: «*Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser*». Un esfuerzo, aclara el filósofo sefardí, que «*no implica ningún tiempo finito, sino indefinido*»³³.

Es obvio que en el orden *more geometrico* de la cosmovisión spinoziana —un sistema penetrado de «monismo panteísta», según expresión de Felip Lorda—, el problema de la muerte, muy activo en la filosofía del sentimiento trágico, queda difuminado, minimizado, o cuando menos postergado de la reflexión ética. Es más: carente de valor para la *imperturbabilidad espiritual* del sabio, la muerte deja de ser para Spinoza un problema

30. Spinoza, Baruch de, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677); trad. esp. de Óscar Cohan, México, Ed. F.C.E., 2ª ed., 1977.

31. «Eres una pequeña alma que sustenta un cadáver», decía Epicteto (fr. 26 Schenkl (*cit.* por Marco Aurelio IV, 41; R.B.P., p. 92. El mismo concepto viene referido en *ibid.*, X, 24. La idea es de clara procedencia platónica; cfr. Pl.: *Cratilo*, 400 a). Si además repasamos algunas de las máximas del propio Marco Aurelio, nos encontramos con que: «preciso es que a partir de este momento te des cuenta de qué mundo eres parte y de qué gobernante del mundo procedes como emanación, y comprenderás que tu vida está circunscrita a un período de tiempo limitado» (o. c., II, 4; R.B.P., p. 60); «¡breve es la vida para cada uno!» (*ibid.*, II, 6; R.B.P., p. 61); «... muerte y vida (...), dolor y placer (...), todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y al malo, pues no es ni bello ni feo. Porque, efectivamente, no son bienes ni males» (*ibid.*, II, 11; R.B.P., p. 63).

32. Et. IV, prop. LXVII; O.C., p. 227.

33. *Ibid.*, III, prop. VIII; O.C., p. 111.

ontológico, y queda reducido a la condición de mero estado de interrupción propio de la lógica en que se manifiesta el orden estricto de la Naturaleza. En nada se verá afectada la plétora de la vida por la presencia de la muerte si la examinamos, sostiene el filósofo portugués, desde la *imposibilidad sublime* del Universo-Naturaleza (= Sabiduría). A la postre, vida y muerte son caras de una misma moneda. Luego, siendo como es la muerte parte necesaria de la vida, carece de importancia *per se*. Y no olvidemos que para Spinoza la muerte es siempre la muerte de los demás, nunca la nuestra propia. He aquí otro de los grandes motivos de controversia entre el *intelectualismo sereno* del portugués y el *agonismo apasionado* del español.

2.2. *La imposibilidad spinoziana frente al problema de la muerte*

En forma diversa expresa Unamuno, como hemos visto, la imposibilidad de concebirnos no-existentes³⁴. Curiosamente, en todas ellas aparecen reflejadas, bien de manera explícita, bien de manera implícita, aquellas preposiciones de la *Ethica* de Spinoza según las cuales *cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, de manera que ese esfuerzo comporta su propia existencia actual, e implica tiempo indefinido*³⁵. Finalmente, el ser que se esfuerza por perseverar en su ser, *con cierta duración indefinida*, es consciente de este esfuerzo suyo³⁶. Plenamente consciente de este deseo ontológico, el hombre se sabe *determinado necesariamente* a perseverar *indefinidamente* en su ser. En este sentido, afirma Unamuno, ese *deseo-impulso*, ese *conato* spinoziano, constituye la esencia misma del hombre³⁷.

No es éste, sin embargo, el problema que realmente interesa abordar a Unamuno. En *Del sentimiento trágico de la vida*, escribe al respecto lo siguiente:

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no indefinidamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido³⁸.

Y en el capítulo VII de esta misma obra, añade, además, que:

*...ser es obrar, y sólo existe lo que obra, lo activo, y no en cuanto obra*³⁹.

Ser y conocer, sentir y pensar..., vivir y morir, son realidades que operan radicalmente enfrentadas en el *agonismo existencial* de Unamuno. No así, en cambio, en el universo de la *necesidad* en que se mueve y define el discurso filosófico de Spinoza. En un punto, al menos, la coincidencia es clara; aquél que hace referencia al *esfuerzo ontológico*

34. Cfr. *Del sentimiento...*, VII, 142 y 218; *Vida...*, III, 244; y *Diario...*, VIII, 848.

35. Cfr. *Eth.*, III, propos. VI, VII y VIII, respectivamente.

36. *Eth.*, III, prop. IX.

37. Cfr. *Otros ensayos*, I, 1131 y ss.; *Del sentimiento...*, VII, 112-113 y 167-168; y *Diario...*, VIII, 822.

38. *Del sentimiento...*, VII, 123.

39. *Ibid.* El subrayado es nuestro.

co de toda existencia concreta a perseverar en su ser y es consciente, con su obrar, de su esfuerzo cordial.

Pero no es esa, como hemos venido manifestando, la cuestión que aquí nos interesa plantear en este momento. Todo lo que es, en cuanto es-ser, no tiene en modo alguno el mismo ser, dice Unamuno. El obrar-siendo, existiendo, continúa, es una exigencia ontológica inherente a la propia realidad existencial del hombre concreto; una realidad que no puede ni quiere soslayar: toda acción es consustancial a la conciencia que obra. Luego cada hombre es, en lo más íntimo y profundo suyo, único e insustituible; es él mismo: sólo él, y no hay otro distinto que sea a un tiempo él mismo. Por ende, cada espíritu humano, cada individuo-persona, vale por todo el universo; es decir: se adueña de él, personalizándolo. No en vano, reitera el agonista vasco:

El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia (...) Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre.

El mundo es para la conciencia. O, mejor dicho, este para, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo⁴⁰.

Pero aun así, apostilla Unamuno, «la conciencia es una enfermedad»⁴¹, pues «la conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación (...) Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo; nada o casi nada con la voluntad»⁴². Porque, en último extremo, la perduración del ser es un problema radicalmente subjetivo y, por tanto, íntimo, personal. Razón por la cual, el problema de la trascendencia de la conciencia se presenta ante los ojos de Unamuno, no como una cuestión de género, como en el caso de Spinoza, aunque afecte exclusivamente a la individualidad, sino como un problema concreto de la personalidad singular de cada hombre; de cada hombre imbuido de sentimiento trágico, rebelde y apasionado..., de carne y hueso.

En consecuencia, el dilema de la trascendencia afecta no tanto a la individualidad indefinida del hombre cuanto a su personalidad singular, única e intransferible. No es lo importante, viene a decirnos Unamuno, seguir siendo de un modo impersonal e indefinido, como se infiere del *conato* spinoziano, sino *seguir-siendo-siempre-quien-se-es-en-sí-mismo*⁴³. Pero ¿cómo lograrlo? Esforzándonos en saber a qué atenernos respecto de nuestra personal inmortalidad de la conciencia; desentrañando el *para qué*: «La personalidad la da la voluntad», escribe⁴⁴.

40. *Ibid.*, p. 116.

41. *Ibid.*, p. 119.

42. *Ibid.*, p. 192.

43. Pese a la necesidad que una tiene de la otra, y ambas –individualidad y personalidad– entre sí, Unamuno opone aquella, en cuanto consecuencia inmediata del «instinto de conservación», a ésta, hija legítima, dirá, del «instinto personal de perpetuación». «La individualidad –agrega– es, si puedo así expresarme, el continente, y la personalidad, el contenido; o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí –y me es de una cierta manera todo el Universo–, y mi individualidad es mi extensión; y lo uno, lo finito mío, y lo otro, mi infinito» (*Del sentimiento...*, VII, 210. Cfr. asimismo: *Una base de acción*, IV, 1238).

44. *Ibid.*, p. 205. El subrayado es nuestro.

Nada escrito deja Spinoza, sin embargo, que permita al pensador español inferir el verdadero estado de ánimo de Spinoza frente a su posible destino personal tras la muerte. Una especie de estado anímico de *impasibilidad espiritual y sentimental* parece ser toda la respuesta que puede hallar Unamuno en la obra del «judío portugués que nació y vivió en Holanda». Nada en él hace vislumbrar algo parecido a la elocuente presencia, por ejemplo, de una *Crítica de la razón práctica*, ni siquiera las veladas reflexiones y afirmaciones que sobre la cuestión central filtra Descartes en instantes de soledad suprema. Nada, absolutamente nada significativo. De ahí, pensamos, que Unamuno, haciendo frente a la falta de textos claros y explícitos, que le muestren el auténtico estado de ánimo del filósofo portugués por el destino trascendente de su conciencia, se sirva de intuiciones y recurra a simples conjeturas y corazonadas.

Está don Miguel convencido de que Spinoza «no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal»⁴⁵. De manera que, prosigue, «toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe»⁴⁶, a pesar de sus reiteradas afirmaciones en sentido contrario. La razón de esta aparente paradoja se funda quizá, afirma Malvido Miguel, en que «los presupuestos ontológicos de su filosofía no le permitían ir más allá de una persistencia impersonal, más allá de una inmortalidad '*sub aeternitatis specie*'»⁴⁷.

No obstante, argumenta Unamuno, la esencia actual, la necesidad espiritual del hombre-Spinoza, su más íntimo anhelo inconfesado, es su voluntad personal de no morir nunca, su apetencia cordial de *ser-se-eternamente-lo-que-es*. Y si para ambos pensadores resulta imposible «concebimos como no existentes (...), como no existiendo», la simple contemplación del mundo físico, «hijo del instinto de conservación», asfixia el espíritu del hombre. Y así, constreñida a los simples límites de la realidad física, la conciencia conoce la angustia de un proceso condenado de antemano a la nada. Y:

¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y conociese? ¿Qué sería la razón objetiva, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella⁴⁸.

En semejantes circunstancias, ¿qué sentido tiene la ética? ¿Para qué hablar de esperanza? Contraria a la postura spinoziana de inmutabilidad frente al más radical de los problemas que afectan al hombre, la actitud ética de Unamuno es beligerante, vehemente y apasionadamente rebelde: agónica. La conciencia del hombre-Unamuno, la suya propia, se subleva y, como Fedón moderno, lanza el grito de guerra civil:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. de no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo por siempre jamás. Y ser yo es ser todo lo demás. ¡O todo o nada!⁴⁹

45. *Ibid.*, p. 113.

46. *Ibid.*

47. Malvido Miguel, Eduardo, *o. c.*, p. 30.

48. *Del sentimiento...*, VII, 218.

49. *Ibid.*, p. 132.

El eco estremecedor del grito desesperado de Fedón sigue golpeando en todos los rincones del alma humana; deseo irrefrenable de libertad; voluntad incontenible de inmortalidad: hambre de plenitud y sed de eternidad. A buscarlo y trascenderlo, sintiéndolo todo en sí mismo y para los demás. He aquí, afirma Unamuno, la finalidad última que justifica la esperanza y, en último término, el compromiso moral de lucha, agónico, que el «insincero Spinoza» prefirió no afrontar, aunque, según don Miguel, tuvo finalmente que hacerlo. Pues sólo mediante el combate trágico se legitima el fundamento de nuestro comportamiento moral; sólo desde el conocimiento cordial de nuestra enfermedad ontológica, agrega en alusión clara y directa del autor de la *Ethica*, podemos enfrentarnos a ella y vencerla. Por consiguiente, concluye, la postura spinoziana del avestruz llevaría cualquier justificación ética por un vía crucis angustioso; un calvario doloroso imposible de soportar:

Cuando esa idea de la muerte, que hoy paraliza mis trabajos y me sume en tristeza e impotencia, sea la misma que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por inmortalizar mi nombre entre los mortales, entonces estaré curado⁵⁰.

En resumen, si bien es cierto que el sentido filosófico de la inmortalidad unamuniana toma en cuenta el poderoso *conatus* spinoziano, no lo es menos que el problema de la trascendencia personal es un objetivo de mucho más calado cardíaco y universal para Unamuno. Éste sólo toma la hermosa expresión spinoziana *—perseverar en su ser—* para ampliar su contenido semántico al infinito, bien distinto al formulado por el sabio judío. Pues si la finalidad perseguida por Spinoza era lograr *etereo nos experimur aeternas esse* —experimentamos que somos eternos—, Unamuno anhela y persigue mucho más. Su alma abraza la esperanza de una auténtica «*avidez ontológica*», en acertada expresión de Meyer; no un simple *deseo inteligente* por sobrevivir⁵¹. Su afán de persistir es el anhelo de *ser-sí-mismo-siempre* y, además, *ser-se-eternamente-en-los-otros*. Más allá de la simple disolución racional de la individualidad spinoziana, la avidez cordial de la personalidad unamuniana supone una extensión *ad litteram* del concepto de individualidad; a saber: «serlo todo en todo».

Precisamente, es en este contexto psicológico, o espiritual, donde el valor moral de la esperanza adquiere un significado más genuino y sincero. Frente a la «indeterminación» y «desesperación» *more philosophico* de Spinoza, y como respuesta comprometida, polémica, surge la creencia unamuniana, su íntima convicción personal, en la posibilidad de un triunfo sobre la muerte, que no se asienta en la deducción lógica ni en la evidencia empírica de la demostración.

Bien al contrario, su fundamento, lejos de caer dentro de los límites de la ciencia, mantiene un rango moral: es esperanza cordial. En este sentido, advierte Ferrater Mora: «No se trata (...) de una justificación ética del paso del hombre sobre la tierra, sino simplemente la esperanza de que la muerte no sea la definitiva aniquilación del cuerpo y del alma de cada cual. Esta esperanza, velada en la mayor parte de las concepciones filosó-

50. *Diario...*, VIII, 807.

51. Cfr. Meyer, Françoise, *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*, París, Presses Universitaires de France, 1955; trad. esp. de Cesáreo Goicoechea: *La ontología de Unamuno*, Madrid, Ed. Gredos, 1962, pp. 46 y ss. Asimismo García Blanco, Manuel, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965.

ficas (...) es rastreada por Unamuno en los numerosos ejemplos de sed de inmortalidad, desde los mitos y la teoría del eterno retorno hasta el afán de gloria y, en última instancia, hasta la voz constante de una duda que se insinúa en el corazón de un hombre cuando éste aparta como molesta la idea de una sobrevivencia»⁵².

Y esto es precisamente lo que Unamuno cree vislumbrar en Spinoza: la falta de fe viva en un Dios que nos redima del sin-sentido de la nada (problema de la muerte y trascendencia de la conciencia personal). Pues bien, frente a la serena impassibilidad de la dicha spinoziana, instalada en el vivir por el vivir, que de todo se ocupa menos de la muerte, Unamuno se pregunta una vez más:

¿Qué es ese arregosto de vivir, la *joie de vivre*, de que ahora nos hablan? El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar al ansia de la muerte (...) Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morir también no nos llena el alma, ¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio⁵³.

No es el amor intelectual, indiferente e impassible del Dios-Idea de Spinoza lo que nos urge, sino el amor cordial, compasivo y solidarios del Cristo-Hombre lo que anhelamos, buscamos y exigimos, dice Unamuno. No el que no siente el dolor indescriptible del problema práctico, sino el que lo siente y sufre, vive: «El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el ‘¡Dejad toda esperanza!’», y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz»⁵⁴.

Por lo que respecta a la idea spinoziana de la libertad, Unamuno la rechaza tildándola, sin más, de falsa. Analizada en clave de razón práctica, la libertad que preconiza la teoría ética de Spinoza no se formula en términos de redención o salvación allende la muerte, sino que el amor de Dios halla satisfacción suficiente en el acto noético mismo del amor intelectual, sin necesidad de requerir correspondencia de ese amor del cielo. ¿Pero acaso ignoraba Spinoza, se pregunta don Miguel, el fundamento radicalmente subjetivo de la personalidad, tan alejada del amor desinteresado? De ahí, reconoce el filósofo español, «nada más triste..., nada más antivital» que la definición spinoziana de la libertad en términos de *amor intellectualis Dei*. Pues, argumenta: «el amor con que Dios se ama a sí mismo» resulta indiferente en grado sumo a la conciencia de ese espíritu frío imbuido de las hermosas ficciones que subyacen en la doctrina spinoziana.

La doctrina del amor intelectual, que permite al filósofo amsterdamés contemplar el Universo-Naturaleza *sub specie aeternitatis*, es un simple recurso retórico; puro artificio mental que discurre por el terreno movedizo de la ilusión. Como Ritschl, Unamuno no comparte la idea spinoziana del «desinterés cognoscitivo». De ahí que don Miguel vea en la visión spinoziana *sub specie aeternitatis* un autoengaño del autor:

El más lógico y consecuente de los ateos, quiero decir de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos, Spinoza, dedicó la quinta y última parte de su Ética a dilucidar la vía que conduce a la

52. Ferrater Mora, José, *Diccionario...*, vol. IV, p. 3340.

53. *Del sentimiento...*, VII, 135.

54. *Ibid.*

libertad y a fijar el concepto de la felicidad, ¡el concepto! ¡El concepto y no el sentimiento! Para Spinoza, que era un terrible intelectualista, la felicidad, la *beatitudo*, es un concepto, y el amor a Dios un amor intelectual. Después de establecer (...) que 'la mente no puede imaginarse nada ni acordarse de las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo', lo que equivale a negar la inmortalidad del alma (...), procede a decirnos (...) que 'la mente humana no puede destruirse en absoluto con el cuerpo, sino que queda algo de ella que es *eterno*', y esta eternidad de la mente es cierto modo de pensar. Mas no os dejéis engañar; no hay tal eternidad de la mente individual. Todo es *sub aeternitatis specie*, es decir, puro engaño...⁵⁵

¿Por qué y para qué de tal engaño? Según Unamuno, se trata de un claro y patente «pintar como querer» tanto en la vida práctica como en la teórica. Al escribir del hombre libre que en nada piensa menos que en la muerte, Spinoza estaba reflejando su propio sentimiento de horror ante la muerte:

Tomad al hombre Spinoza (...); leed su Ética, como lo que es, un desesperado poema elegíaco, y decidme si no se oye allí, por debajo de las escuetas, y al parecer serenas proposiciones expuestas *more geometrico*, el eco lúgubre de los salmos proféticos. Aquella no es la filosofía de la resignación, sino la de la desesperación. Y cuando escribía (...) sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte, y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento lo escribía. Ni al escribir (...), sentía, de seguro, lo que escribía. Pues para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos, sin lograrlo. Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías⁵⁶.

¿Qué mueve, sin embargo, a Spinoza a soslayar, cuando no a negar, el problema humano y religioso de la escatología personal? Si el hombre surge de la nada para tornar indefectiblemente a la nada de que brotó, ¿qué sentido tiene, entonces, plantear tema tan ilusorio? Precisamente, en este planteamiento de principio, en esta pregunta *ad hominem*, cree vislumbrar Unamuno la profunda contradicción en que se mueve la doctrina de Spinoza:

Nada más triste, nada más desolador, nada más antivital que esa felicidad, esa *beatitudo* spinoziana, que consiste en el amor intelectual a Dios, el cual no es sino el amor mismo de Dios, el amor con que Dios se ama a sí mismo (...) Nuestra felicidad, es decir, nuestra libertad, consiste en el constante y eterno amor de Dios a los hombres (...) Y todo para concluir (...) con aquello de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma. ¡Lo de todos! O dicho en plata: que de Dios salimos y a Dios volvemos; lo que, traducido a lenguaje vital, sentimental, concreto, quiere decir que mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconciencia, y a la nada volverá.

Y esa voz tristísima y desoladora de Spinoza es la voz misma de la razón. Y la libertad de que nos habla es una libertad terrible. Y contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontestable: el argumento ad hominem. ¿Fué feliz él, Baruc

55. *Ibid.*, p. 165. Cfr. Eth., V, props. XXI y XXIII, respectivamente.

56. *Ibid.*, p. 128. «El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (Eth., IV, prop. LXVII); *O.C.*, p. 227). El hombre determinado por la recta razón, defiende Spinoza, en nada permanece más alejado que en el miedo a la muerte. Su obrar y su vivir por tanto se mantiene en una gozosa imperturbabilidad de espíritu. Afirmación esta que provocará un vivo rechazo de Unamuno.

*Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma?
¿Fue él libre?*⁵⁷

Cuando Unamuno distingue a Spinoza como el ateo más lógico y y consecuente, el más apasionado y desesperado de cuantos pensadores han sentido la llama interior del problema capital, no hace otra cosa que revelarnos el choque profundo entre la razón –que no sólo niega la pervivencia de la conciencia personal, sino que rechaza también la trascendencia y validez de la propia existencia de Dios⁵⁸– y el corazón, que, pese a la determinación necesaria del entendimiento, ansía más libertad para seguir viviendo y amando a dios a su manera. Ambas fuerzas son la fuente de un profundo sentimiento trágico de la vida.

El Dios-Idea (= Naturaleza-Universo) de Spinoza, de Descartes y del Kant de la primera *Crítica*: el Dios de la Razón que determina necesariamente la dirección del conocimiento y de la voluntad, «es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, del hombre no hombre»⁵⁹, que se opone al Dios de la verdad cardíaca, de Unamuno: el dios sentimental o volitivo encarnado en el Cristo-Hombre, «es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso»⁶⁰.

Si ante la hipótesis de un Dios rector de todo cuanto deviene ser y existir, conciencia del Universo, ajeno, sin embargo, al alma humana y a su anhelo entrañable de inmortalidad, estaría plenamente justificado preguntarse con desesperación incontenible: «entonces, ¿para qué Dios?». El hombre es el ser concreto, unitario y sustantivo que, como intuía Spinoza, se esfuerza por perseverar en su ser. Tal es la máxima aspiración de la conciencia individual: no morir y ser siempre eterna personalidad viva:

Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir (...) Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morir nos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios⁶¹.

Y agrega:

Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirme (...) Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto! (...) ¡Yo, yo, yo, siempre yo! (...) Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal. El hombre es un fin, no un medio⁶².

57. *Ibid.*, p. 167.

58. Cfr. *ibid.*, p. 111.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, pp. 112-13.

62. *Ibid.*, p. 115.

En resumen, lo que determina el ser del hombre, su singularidad personal, lo que le hace ser lo que es y no otro, «el que es y no el que no es», afirma Unamuno, quien añade:

...es un principio de unidad y un principio de continuidad (...) En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones (...) Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria es su acción (...) y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir⁶³.

En último extremo, la memoria es el pilar vital de la personalidad individual, del mismo modo que la tradición es la base de la personalidad colectiva.

De la misma forma que, según el juicio de los lógicos, los singulares tienen valor de universales, así el hombre es, en cuanto personalidad única que asume en la singularidad substantiva de su conciencia individual una verdadera dimensión universal, principio de unidad en el tiempo y de continuidad en el espacio, consciente de su propia especificidad. Es la conciencia la que revela al hombre la contradicción esencial de su agonismo; es decir, fragua en él toda una concepción trágica de la vida y del universo. Pues el hombre, precisamente porque es hombre, porque tiene plena conciencia de sí, es ya, quiéralo o no, un ser enfermo de eternidad.

Spinoza se engaña, pues, si cree que fingiendo no pensar en la muerte evita el sentimiento de su dolor. Y de nada sirve tampoco a esta mi «sed de vida eterna» saber que Dios es y está en todo cuanto en el universo es y existe, y que procediendo de Él a Él vuelvo tras mi muerte; de nada vale y nada significa para mi anhelo íntimo de eternidad. Porque, ¿qué puede importar sentirme sabedor de mi origen y destino si mi alma, mi conciencia individualidad y mi personalidad única, están abocadas irremisiblemente a la muerte, en virtud de mi condición mortal? ¿Para qué esforzarme en creer en la existencia del Dios personal de la tradición si luego Éste no me garantiza la inmortalidad de mi alma? Este panteísmo en que cae Spinoza, en opinión de Unamuno, compartida por otros autores, y que hace del filósofo sefardí una víctima de su propio racionalismo naturalista, no es sino «un ateísmo disfrazado». Pues:

...si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir (como lo hace Spinoza) que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo (...) Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y conciente (...) no es sino el productor, y sobre todo, el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar. Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional. Ni salva el anhelo de inmortalidad, sino que lo disuelve y hunde, el agnosticismo o doctrina de lo inconocible, que cuando ha querido dejar a salvo los sentimientos religiosos, ha procedido siempre con la más refinada hipocresía⁶⁴.

63. *Ibid.*, p. 113.

64. *Ibid.*, pp. 161-62.

La crítica de Unamuno se va estrechando, al tiempo que se hace más ácida y virulenta:

El más lógico y consecuente de los ateos, quiero decir de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos, Spinoza, dedicó la quinta y última parte de su *Ética* a dilucidar la vía que conduce a la libertad y a fijar el concepto de la felicidad. ¡El concepto! ¡El concepto y no el sentimiento! Pero Spinoza, que era un terrible intelectualista, la felicidad, beatitudo, es un concepto, y el amor a Dios un amor intelectual⁶⁵.

Tras establecer en la proposición XXI de la parte V de su *Ethica* la condición mortal, efímera, del alma, lo que a juicio de Unamuno equivale a la pura y simple negación de su inmortalidad, afirma en la proposición XXIII, además, que no pudiendo correr pareja la destrucción de la mente a la del cuerpo, algo de aquella permanece eternamente. «Mas no os dejéis engañar —replica Unamuno—; no hay la tal eternidad de la mente individual: "Todo es *sub aeternitatis specie*, es decir, puro engaño"»⁶⁶. Y concluye:

Nada más triste, nada más desolador, nada más antivital que esta felicidad, esa beatitudo spinoziana, que consiste en el amor intelectual a Dios, el cual no es sino el amor mismo de Dios, el amor con que Dios se ama a sí mismo (...) Nuestra felicidad, es decir, nuestra libertad, consiste en el constante y eterno amor de dios a los hombres (...) Y todo para concluir (...) con aquello de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma ¡Lo de todos! O dicho en plata: que de Dios salimos y a Dios volvemos; lo que traducido a lenguaje vital, sentimental, concreto, quiere decir que mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconciencia, y a la nada volverá⁶⁷.

Es la de Spinoza «la voz misma de la razón», esa «voz tristísima y desoladora» que cuando escribe de la libertad nos está hablando de «una libertad terrible». No cabe, pues, contra semejante doctrina de la felicidad sino un argumento incontrastable, el argumento *ad hominem*: «¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ¿Fue él feliz?»⁶⁸.

Comentando el escolio a la proposición XLI, de la que Unamuno dice es la «última y más trágica parte de esa formidable tragedia de su *Ética*»⁶⁹, que hace referencia a la persuasión popular sobre la vida eterna, Unamuno afirma lo siguiente:

...quien se convenza sin rastro de duda, sin el más leve resquicio de incertidumbre salvadora, de que su alma no es inmortal, prefiera ser sin alma, amens, o irracional, o idiota, prefiera no haber nacido, no tiene nada, absolutamente nada de absurdo. Él, el pobre judío intelectualista definidor del amor intelectual y de la felicidad, ¿fue feliz? (...) ¿Y de qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz?⁷⁰.

Este y no otro es el problema central.

65. *Ibid.*, p. 167.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 168.

Sí, Spinoza era un racionalista, aunque jamás fuese un «eunuco espiritual»: tenía corazón, sentimiento y, sobre todo, un hambre de inmortalidad y sed de plenitud. Y «el eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse»⁷¹. Pues «ni los eunucos sabrán nunca estética aplicada a la selección de mujeres hermosas, ni los puros racionalistas sabrán ética nunca, ni llegarán a definir la felicidad, que es una cosa que se vive y se siente, y no una cosa que se razona y se define»⁷².

La crítica termina en ataque frontal a las concepciones doctrinales del filósofo negador de la fuerza viva de la fe en favor del determinismo intelectualista de la razón: «El racionalista se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad; pero pronto, poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum*»⁷³. Y esta «rabia científicista –no digo científica– contra la fe en otra vida, es evidente. Tomad no a los más serenos investigadores científicos, los que saben dudar, sino a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe»⁷⁴.

«El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible, y por impasible no es más que pura idea»⁷⁵. Y: «Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman; aduérmense en la costumbre, rayana en el anonadamiento (que es literal consunción, acabamiento, para Unamuno). Acostumbrarse es ya empezar a no ser»⁷⁶.

El amor, el verdadero amor, concluye don Miguel, lejos de la impasibilidad dichosa es, en fin, «desesperación resignada»: el golpe terrible del dolor espiritual, de la congoja:

Esperaba aquel hombre (Spinoza), al recibir el tan temido golpe, haber de sufrir tan reciamente como hasta sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino encima y apenas si sintió dolor; pero luego, vuelto en sí, al sentirse insensible, se sobrecogió el espanto, de un trágico espanto, del más espantoso, y gritó, ahogándose en angustia: «¡Es que no existo!» (...) El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo (...) La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse (...) Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos (...) Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios⁷⁷.

Y pese al marmóreo razonamiento de su «fingido» ateísmo, el hombre-Spinoza, no el filósofo de la inteligencia, sintió la tragedia humana, la desesperación religiosa de la piedad; él, el más lógico y coherente de los racionalistas agnósticos, pero también el más sinceramente religioso. Pero espíritu no menos trágico que el de Descartes y el de Spi-

71. *Ibid.*, p. 169.

72. *Ibid.*, p. 168.

73. *Ibid.*, p. 165.

74. *Ibid.*, pp. 165-66.

75. *Ibid.*, p. 230.

76. *Ibid.*, pp. 230-31.

77. *Ibid.*, pp. 231-32.

noza es el del hombre-Kant, negador del Dios metafísico de la teología escolástica y servidor fiel del Dios luterano, Legislador universal del deber como imperativo moral. Veámoslo.

3. KANT O EL DIOS MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

... *TUVE que suprimir la ciencia para dejar lugar a la fe*. Son palabras del propio Kant. Nadie duda hoy en considerar la primera *Crítica*⁷⁸ (1781), protestante por lo demás, como uno de los grandes giros copernicanos dados por el hombre en el transcurso de la densa y dilatada historia del pensamiento. En el terreno que nos ocupa, la *Crítica de la razón pura* significó en la práctica la disolución de todos y cada uno de los fundamentos metafísicos del Dios heredado por la tradición escolástica medieval. La profunda revisión a que la *Crítica de la razón práctica*⁷⁹, sometió años más tarde los postulados teóricos enunciados en su primera *Crítica*, da pie a Unamuno a suponer en el filósofo de Königsberg la pervivencia, a la sombra de su poderosa personalidad, de un espíritu trágico honda y sentidamente preocupado por el problema irresuelto de la trascendencia personal. ¿Pretendía acaso Kant, como sugiere Pohle, hacer tabla rasa con el argumento ontológico de la existencia de Dios, heredado de la teodicea tomista, para salvaguardar en su lugar el conocimiento de su existencia como *postulado moral de la razón práctica*?⁸⁰. Las palabras de Unamuno parecen dar consistencia a la tesis defendida por Orringer:

Hay en la filosofía de este hombre Kant, el hombre de corazón y de cabeza, es decir, el hombre, un significativo salto (...), el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió. Después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico (...), del Dios abstracto, del primer motor móvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al Autor del

78. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). Hg. von Ingeborg Heidemann, Stuttgart, 1966. Para la generalidad de la obra kantiana cfr. *Kants gesammelte Schriften*. Hg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-..., 29 vols. (dividida en cuatro secciones: vols. I-IX: *Obras*; vols. X-XIII: *Correspondencia*; vols. XIX-XXIII: *Herencia manuscrita*; vols. XXIV-XXIX: *Lecciones*). Para cuanto se refiere a las traducciones de Kant al castellano, cfr. Palacios, Juan Miguel, «Kant en español», en: *Anales de Seminario de Metafísica*, IX, 1974, pp. 195-202. Asimismo Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., vol. I: *La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, Ed. Herder, 1986, pp. 317-27.

79. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).

80. Cfr. «Christlich-Katholische Dogmatik», en *Systematische christliche Religion*, y recogido en: *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abteilung IV, 2, zweite verbesserte Auflage, Berlin y Leipzig, Teubner, 1909, p. 45. Cit. por Orringer, o. c., p. 81. De ser cierta la tesis desarrollada por Orringer, «de Pohle toma Unamuno la idea de la destrucción obrada por Kant en su *Crítica de la razón pura*, y de Troeltsch (*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*», en o. c., Teil I, Abteilung IV, 1, p. 701), la visión de la obra constructiva en la *Crítica de la razón práctica*. De Ritschl, además procede la noción que tiene Unamuno del Objeto de la construcción, es decir, del Dios moral; y de Troeltsch, la inclinación de la fe en este Dios como particularmente luterana» (*ibid.*, p. 82).

orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de fe⁸¹.

El Dios metafísico destruido en la primera de las críticas kantianas, el Dios racional de las vías tomistas, es la proyección al infinito del hombre abstracto anquilosado por el concepto, del hombre idea..., del no-hombre: muerte, nada. El Dios sentimental, volitivo, recuperado por Kant en la segunda de sus críticas, ese otro Dios cordial y biótico, es la proyección absoluta del hombre singular, concreto, de carne y hueso..., del hombre persona: conciencia viva del universo. Y es que, puntualiza el agonista vasco, «*Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido*»⁸². Porque no cabe duda de que el hombre Kant, «el solterón de Königsberg», admirador profundo de la Enciclopedia de la Razón, se sintiera preocupado, a juicio de Unamuno, por el más humano de los problemas, el más enigmático y misterioso de toda la antropología filosófica:

*Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma*⁸³.

Ya que, concluye: «El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dio el salto aquél, el salto mortal, de una a otra crítica»⁸⁴. Había que salvar al Dios redentor de la conciencia individual y de la existencia.

¿Cómo pasar, sin embargo, del Dios-Creación de Kant, Legislador moral, al Dios-Persona de Unamuno, Conciencia viva del universo, garante de la pervivencia personal y «productor de inmortalidad», en expresión acertada de William James? En efecto, si el Dios postulado moral de la razón práctica de Kant, paradigma supremo de la vida y de la finalidad moral del universo, tiene como «opponente» al Dios-Hombre de la fe viva en la trascendencia –Unamuno suele identificar los términos *finalidad* y *ultimidad*–, ¿cómo armonizar, en el ámbito filosófico de la existencia de Dios, el valor práctico de la conducta moral con la atmósfera incierta de la fe, azorada de continuo por la incertidumbre de la duda?

Sobre la primera de las cuestiones planteadas, Unamuno parece leer la *Crítica de la razón práctica* a vuela pluma, sin profundizar realmente en los pilares que sustentan la crítica kantiana y la solución dada por ésta al problema de la trascendencia del conocimiento: el *idealismo trascendental*. De manera que, cediendo continuamente a la llamada de su sentimiento, allí donde Kant infiere el problema teleológico de la existencia de Dios, Unamuno procede precisamente por la deducción inversa, a saber: la existencia de Dios es efecto de su propia inmortalidad. Siguiendo la estela analítica de Ritschl, cree Unamuno que Kant no da importancia excesiva, desde un punto de vista teórico, a la idea de Dios valedor de la *praxis* moral como finalidad última. Aunque sí es de importancia decisiva como «causa moral».

Por lo que a la segunda de las interrogantes hace referencia, y siguiendo igualmente las directrices de Ritschl, Unamuno interpreta al Kant de la segunda *Crítica* de la manera

81. *Del sentimiento...*, VII, 110-11.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*

siguiente: el Dios de la lógica deductiva, de la razón pura, conductor moral absoluto, termina siendo el Dios de las ultimidades: el Dios valedor de la pervivencia personal. Y es que, primero: «Quien lea con atención y sin antojeras la *Crítica de la razón práctica*, verá que, en rigor se deduce de ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla»⁸⁵, afirma el agonista vasco; y, segundo: «El hombre Kant sintió la moral como base de escatología; pero el profesor de filosofía invirtió los términos»⁸⁶. Porque Unamuno lee a Kant, quiere leerlo, al margen de cierta actitud «irresponsable», de la manera siguiente: «El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige, a su vez, en el orden teleológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía»⁸⁷.

Como Descartes y Spinoza, Kant también acabará cediendo al impulso cordial del sentimiento que brota de la conciencia, y se interrogará vivamente, «con dolor», subraya el agonista vasco, por su salvación. Como él, añade el agonista vasco, Kant también siente la llamada de su corazón gritando, de espaldas a la razón teórica, tener «sed de vida eterna». ¿Sentía acaso la necesidad inaplazable de salvar la vitalidad de la fe en la inmortalidad del hombre, a pesar incluso del alud destructivo, inapelable, del pensamiento puro? A Unamuno, lector entre líneas del Kant filósofo de las dos razones, no le cupo nunca la menor duda, de manera que, insiste:

...toda esta trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto mortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia⁸⁸.

Un salto que, como en Kierkegaard, busca con desesperado empeño poder garantizar la perdurabilidad de la conciencia individual. Porque, en último extremo, recuerda una vez más Unamuno:

...si la conciencia no es (...) nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia⁸⁹.

La pervivencia indefinida del ser más allá del marco fenomenológico de la existencia es un tema estrictamente religioso circunscrito a la doctrina católica de la redención. La justificación del comportamiento humano, e incluso la finalidad moral del universo, es, en cambio, un tema de estricto orden ético propio de la cultura protestante:

Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo⁹⁰.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, pp. 116-17.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, p. 149.

Absorto en el sentido ético de la justificación moral, teñida de apariencia religiosa, el protestantismo luterano acaba minimizando y casi neutralizando el problema escatológico, «cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural». Y añade: «Lo que podríamos llamar 'allendidad', *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la 'aquendidad', *Diesseitigkeit*. Y esto, a pesar del mismo Kant, que quiso salvarla, pero arruinándola»⁹¹. El excesivo racionalismo en que acaba cayendo la «disolución protestante» no sólo destierra el problema de ultratumba fuera de los límites de todo conocimiento *científico* posible, sino que cercena incluso la viabilidad de la esperanza en su certidumbre cordial o, cuando menos, la garantía de su posibilidad cardíaca⁹²:

Porque lo específico religioso católico es la immortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo (...) Por mi parte, *no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte*⁹³.

En este sentido, apunta Unamuno: «La lucha reciente contra el modernismo kantiano y fideísta es una lucha por la vida»⁹⁴. En otras palabras: hay que pelear para sobrevivir, a pesar incluso del desgarró que produce a la conciencia personal las trágicas consecuencias que se derivan de la pugna que libran la razón y la fe: aquélla negando ésta; ésta, a su vez, contradiciendo aquélla.

Pero ¿cuál es el perfil tomado por el problema de la immortalidad en la filosofía moral de Kant? Por de pronto, hablar de immortalidad equivale a hablar del destino de la existencia después de la muerte; es decir: enfrentarse con la honda preocupación humana, personal, acerca de la supervivencia de tal existencia. La concepción de la que vamos a partir en la filosofía del sentimiento trágico, es la cristiana, en general: pervivencia individual de las almas, y la católica, en particular: la conservación individual de las almas, acompañada de la resurrección de los cuerpos.

Como sabemos, Kant había proclamado reiteradamente que la razón teórica-especulativa era a todas luces insuficiente para proporcionarnos alguna «prueba» y que, en general, no había pruebas o argumentos decisivos en favor de la immortalidad, sean racionales o empíricos. Es decir, podemos tener a lo sumo certidumbre moral —que en

91. *Ibid.*

92. Según Ritschl: «El problema de la necesidad de la justificación o remisión de los pecados sólo puede derivarse del concepto de la vida eterna como directa relación de fin de aquella acción divina. Pero si se ha de aplicar ese concepto no más que al estado de la vida de ultratumba, queda su contenido fuera de toda experiencia, y no puede fundar conocimiento alguno que tenga carácter científico. No son, por lo tanto, más claras las esperanzas y los anhelos de la más fuerte certeza subjetiva, y no contienen en sí garantía alguna de integridad de lo que se espera y anhela...» (*Rechtfertigung und Versöhnung*, III, cap. VII, p. 52. Cit. en: *Del sentimiento...*, p. 150). Harnack, por su parte, prosigue la línea argumentativa de Ritschl al confiar la paz de espíritu, la libertad de conciencia y la seguridad en la salvación más en la doctrina de la justificación moral que, en rigor, en la certeza de la vida perdurable (Cfr. *Der Verkehr des Chisten mit Gott*; también citado en: *Del sentimiento, ibid.*).

93. *Ibid.*, pp. 149-50. El subrayado es nuestro.

94. *Ibid.*, p. 152.

Unamuno es necesidad cordial— de ser seres abocados a la inmortalidad, pero no evidencia lógica —la certidumbre unamuniana es de naturaleza cardíaca—⁹⁵.

De Kant saca Unamuno el ejemplo de cómo la razón teórica toma asiento, quiera o no el filósofo alemán, en el afán de pervivencia. La inteligencia, empero, amenaza este anhelo:

Kant, que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que este importa, y tal el verdadero origen, el origen íntimo, de su crítica de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios. Mas, a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad⁹⁶.

La amenaza de la razón sobre el sentimiento de sobrevivir persiste, para Unamuno, porque:

- La razón discursiva es monista, dado que tiende a la verdad objetiva, que es necesariamente materialista, mientras que la teoría de la salvación supone la consagración de un dualismo universal.
- En el universo limitado y reduccionista de la razón teórica no tiene cabida ni sentido el supuesto del alma, más que como término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia. Por eso advierte Unamuno:

Es menester ponerlo todo en claro, y la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia después de la muerte⁹⁷.

- No hay forma alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Los dogmas que tratan o se esfuerzan en hallar evidencia empírica racional son, por su condición misma, argumentos demostrativos frágiles que esconden fundamentos teóricos ciertamente inconsistentes y débiles. Y porque:
- La razón, que se limita a pergeñar las definiciones propias del racionalismo, termina cayendo en un escepticismo tal que le lleva a dudar de sí misma como método. Duda del propio conocimiento sobre el que interviene y, finalmente, duda de la verdad objetiva, de su valor absoluto, como principio fundamental e incuestionable de ese conocimiento. Y el fondo del abismo. La conclusión de Unamuno no se hace esperar:

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida⁹⁸.

95. Cfr. *KrV*, A 829, B 857.

96. *Del sentimiento...*, VII, 156. Ahora bien, que no hubiere tales pruebas —o que las llamadas tales no lo fueren propiamente, en sentido estricto, no significaría, según Kant, que el alma no fuese inmortal. Ocurre sólo que lo sería por «motivos» muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos. Concretamente, porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica (Kant) o porque es el resultado del «hambre de inmortalidad» (Unamuno). ¿Cómo pretende Unamuno, sin embargo, desvelar el enigma vital de la razón?

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*, p. 162.

En resumen; el descubrimiento de la muerte produce el hombre, ya se llame Descartes, Spinoza o Kant, ya se llame Pascal, Kierkegaard o Unamuno, la congoja terrible de la angustia metafísica; un sentimiento hondamente cordial, que se torna irremediablemente trágico ante la incertidumbre de sus ansias de serlo todo, de su hambre y sed de inmortalidad..., de su anhelo de plenitud y ultimidad. El sentimiento trágico de la vida, que brota del íntimo impulso de *serse* y *serlo todo*, se fragua a sí mismo en la precariedad ontológica del hombre y en la propia fragilidad –fractura, mejor– de una existencia que no parece soportar el dolor ante el enigma oculto tras la mirada terrible de la Esfinge: precariedad, escisión, límite, angustia, dolor..., muerte –«el hombre lleva en sí, por su misma constitución ontológica, la posibilidad de la muerte–, afirma muy acertadamente Avelina Cecilia Lafuente⁹⁹–.

A la forma racionalizadora de Descartes, Spinoza o Kant, opone Unamuno el imperio decisivo del sentimiento trágico en el horizonte ambiguo e incierto, contradictorio y radicalmente conflictivo de la existencia, campo abonado para la tensión agónica en que vive el instinto de perpetuación, abocado, no obstante, al precipicio del infierno:

Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral. Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba (...) Y esa idea me atormentaba. En el infierno (...) se sufre, pero se vive, y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo¹⁰⁰.

... Y la fe viva.

99. Cecilia Lafuente, Avelina, *o. c.*, p. 150.

100. *La agonía...*, VIII, 794. El subrayado es nuestro.

